

RvT 48 (2006) 25-34

## RELIGION OG SOCIAL SAMMENHÆNG. KRISTENDOMMEN OG DEN MODERNE VELFÆRDSSTAT. ET TEOLOGISK PERSPEKTIV

Svend Andersen

*ENGLISH ABSTRACT: The article discusses the role of religion for the cohesive force in a modern society. The ethical foundation of the welfare state serves as a concrete case. The historical relationship between the Danish welfare state model and Lutheran Christianity is discussed. Knud E. Løgstrup's concept of neighbour love as political idea is presented and compared with John Rawls' theories of distributive justice and overlapping consensus. The article concludes with the claim that a welfare state model can be defended on the grounds of a Christian neighbour love ethics. But no claim can be made that such a religious foundation is necessary.*

*DANSK RESUME: Artiklen beskæftiger sig med påstanden om, at luthersk kristendom er en vigtig forudsætning for den danske velfærdsstat. Denne bygger på et noget-for-ingenting princip, der hævdes at forudsætte en kærlighedsmoral. Som udtryk for en sådan moral fremstilles K.E. Løgstrup. Efter et kort rids af lutherdommens historiske holdning til fattigdom afprøves disse synspunkter i form af en analyse af Løgstrups etiske argumentation for økonomisk ligestilling. Hans opfattelse sammenlignes med John Rawls' princip om fordelingsretfærdighed. På trods af forskelle kan der hos de to uddrages den fælles tese, at støtten til velfærdsstaten og den sociale sammenhængskraft kan være begrundet i religion, men at det ikke behøver være tilfældet.*

*KEY WORDS: Welfare state; cohesive social power; distributive justice; Lutheran ethics; political role of religion; Knud E. Løgstrup.*

### 1. Indledning

I den offentlige debat gøres der mange forsøg på at identificere sammenhængskraften i det danske samfund. Et af de nyeste eksempler er Karen Jespersen og Ralf Pittelkows bog *De lykkelige danskere*. De mener at kunne finde en helt enestående sammenhængskraft i det danske samfund. Den består bl.a. af et værdifællesskab, som er forudsætningen for, at velfærdsstaten fungerer. Til de historiske rødder for sammenhængskraften og værdifællesskabet hører "kristendommen, specielt protestantismen" (Jespersen & Pittelkow 2005, 31).

Dermed har de to samfundsdebatører strejft emnet for mit bidrag. Det drejer sig ikke primært om velfærdsstaten, men denne betragtes som en væsentlig komponent i et

nutidigt demokratisk samfund. Spørgsmålet er, hvilken rolle religionen kan og bør have for opretholdelsen af et sådant samfund.

Jespersen og Pittelkow anlægger ikke helt den samme synsvinkel som den, jeg går ud fra i det følgende. Min synsvinkel er nemlig teologisk. Det betyder, at jeg ikke så meget taler om religion i al almindelighed, men primært om den religion, jeg har kendskab til og hovedsagelig beskæftiger mig med i min forskning: Luthersk kristendom. Desuden stiller jeg ikke det historiske eller samfundsvidenskabelige spørgsmål om religionens faktiske rolle som sammenhængskraft, men derimod det normative spørgsmål om *legitimiteten* af, at religionen spiller en sådan rolle i et moderne velfærds-samfund. Formuleret med en af Habermas' bogtitler: Jeg beskæftiger mig ikke så meget med 'Faktizität' som med 'Geltung' (jf. Habermas 1992).

I det følgende går jeg kort ind på den historiske sammenhæng mellem luthersk kristendom og velfærdsstat i Danmark. Derefter argumenterer jeg med udgangspunkt i K.E. Løgstrup og John Rawls for den tese, at velfærdsstaten *kan* begrundes ud fra en kristen etik, men at den *ikke behøver* en sådan begrundelse. Først vil jeg imidlertid se på den danske velfærdsstats særpræg.

## 2. Velfærdsstaten

Hvad er velfærdsstaten? Lad os holde os til det lokale og spørge: hvad er velfærdsstaten i den danske model? Jørn Henrik Petersen besvarer spørgsmålet sammenfattende på denne måde: "Forholdene i Vorbasse er mere Robin Hood'ske end i Sherwood skovene" (Petersen 2005, 64). Han fremhæver som noget afgørende – i en sammenligning med både den engelske og den tyske model: "... den generelle beskatning og ... afkoblingen af sammenhængen mellem ydelsesret og ydelsesstørrelse på den ene side og skattebetalingens størrelse på den anden side" (smst.).

Den danske model indebærer større indkomstfordeling og mere markant økonomisk lighed end de andre modeller. Hvor disse bygger på reciprocitet i form af et noget-for-noget princip, bygger vores på et noget-for-ingenting princip. Det viser sig netop i den manglende kobling mellem det, den enkelte borger bidrager med, og det, han eller hun har krav på i form af velfærdsydelser. Vores velfærdsmodel afspejler en bestemt samfundsorden, et ordensreglement, der kommer til udtryk i institutioner og spilleregler. Hvis en sådan samfundsorden skal være stabil, kan de grundlæggende regler ikke begrunde sig selv. De må være forankrede "i den fælles kultur, som bestemmer, hvordan vi forstår den verden, der omgiver os" (62). Denne fælles kultur kommer til udtryk i en særlig tænkemåde hos det enkelte samfundsmedlem: "Dybt nede i den enkelte borgers sorte sjæl, ligger der et værdi- eller idésystem, der påvirker udformningen af vore institutioner og spilleregler" (66). Som det ses, taler Petersen her også om sammenhængskraften i samfundet.

Forudsætningen for den danske velfærdsmodel i den bærende kultur er nu ifølge Jørn Henrik Petersen klart formuleret af K.E. Løgstrup, som han derfor kalder den danske velfærdsstats filosof (68). Nu var Løgstrup ikke kun filosof, men også luthersk teolog, og derfor kan Jørn Henrik Petersens diagnose give anledning til en kort

refleksion over luthersk kristendoms og teologis andel i velfærdsstatstanken i almindelighed og den danske model i særdeleshed.

### 3. Velfærdsstaten og luthersk kristendom

Det er et udbredt synspunkt, at der er sammenhæng mellem luthersk kristendom og velfærdsstaten. Det kan et par tilfældigt valgte eksempler vise. Ifølge den amerikanske retshistoriker John Witte er Luthers tanker om øvrigheden "core ingredients of a robust Christian republicanism and budding welfare state." (Witte 2002, 113). Og biskoppen i Roskilde skriver i sin vistnok nyeste bog: "I virkeligheden er den moderne velfærdsstat et produkt af, at stat og kirke udgør en enhed. Et aspekt ved den lutherske reformation, som efter min mening ofte er overset" (Lindhardt 2005, 45).

Lad os kort se på den hævdede sammenhæng hos Martin Luther selv. Ifølge Luther er det politiske herredømme – den 'verdslige øvrighed' – en af Gud indsat institution. Dennes funktion er opretholdelse af orden, bekæmpelse af destruktivitet, men også værn om menneskers konkrete profane livsudfoldelse, i givet fald gennem indgreb over for økonomisk udbytning. Som indsat ved skabelsen – eller i hvert fald straks efter syndfloden – er den politiske institution universel. Den forudsætter ikke religion i betydningen kristen tro, for at fungere. Luther nærer ingen illusioner om magthavernes fromhed: en fornuftig fyrste er sjældent vildt og en kristen fyrste et usandsynligt lykketræf; det normale er, at magthaverne er de værste banditter.

Det politiske herredømme er, hvad Luther kalder det *verdslige* regimente. Sondringen mellem dette og det *åndelige* – den senere såkaldte toregimentelære – betyder, at religiøs tro ikke kan tilvejebringes ved hjælp af menneskelig magt. Sondringen indebærer ligeledes, at de religiøse virkemidler, især forkyndelsen af evangeliet, ikke kan være politisk styringsredskab. Derimod betyder sondringen mellem de to regimenter ikke, at det ikke gør en forskel, om de politiske aktører er kristne eller ej. Det gør det, for kristne politiske aktører bruger deres magt i næstekærlighedens tjeneste. Den politiske institution som sådan – staten – forudsætter derimod som sagt ikke religion. Den forudsætter ifølge Luther Gud som skaber, hvilket er noget andet.

Den lutherske opfattelse af Gud og staten svarer lidt til historien om gæsten i Niels Bohrs sommerhus, der opdagede, at der hang en hestesko over døren og udbrød: "Professor Bohr, De tror da ikke på sådan noget?" "Nej", svarede Bohr, "men man siger, at det virker alligevel!" Ifølge Luther kan staten (det verdslige herredømme) udøve sin af Gud ordinerede funktion, uafhængigt af de politiske aktørers religiøse indstilling.

Fordi det politiske herredømme som institution virker uafhængigt af religiøs tro kan mennesker af egen fornuft finde det normative grundlag for at handle politisk, nemlig i en universel etisk-retlig normativitet, som Luther med traditionen kalder den naturlige lov. Den er efter hans opfattelse – igen i overensstemmelse med traditionen – sammen-

fattet i den gyldne regel: "Hvad du vil, at andre skal gøre mod dig, skal du gøre mod dem."<sup>1</sup>

Nu er det vigtigt at skelne mellem Luthers egen politiske teologi på den ene side, og den faktiske institutionalisering af lutherske kirker som fyrstekirker på den anden.

En sådan fyrstekirke blev den danske kirke ved reformationen. Konstruktionen kan aflæses i Kirkeordinansen fra 1539, den retlige formulering af kirkeordningen. I det indledende brev foretager kongen, Christian III, den ofte omtalte skelnen mellem to 'ordinanser', Guds ordinans og kongens ordinans. Det lyder som sondringen mellem de to regimenter, men er det på ingen måde. Tværtimod afspejler talen om de to ordinanser, at det er kongemagten – den verdslige øvrighed –, der nu også styrer kirken. Guds ordinans kan med en vis ret siges at svare til det åndelige regimente; den drejer sig om religionens kerne: forkyndelsen af evangeliet og forvaltningen af sakramenterne. Men også kongens ordinans skal tjene Kristi ordinans. Det sker i form af konkrete regler for afholdelse af gudstjenester, kaldelse af præster osv.

Begge ordinanser omfatter nu, at "fattuge folck maa forsørges syn føde" (Lausten 1989, 152). Forsørgelsen af de fattige kræver, at de skal have en andel i tienden, som skal indsamles af diakoner "Oc delet saa wd ebland de fattige troligen oc rundeligen, effter som huer haffuer behoff." (216).

Forsørgelsen af de fattige er en kirkelig opgave, men organiseringen af fattigforsorgen hører til kongens ordinans og bliver altså varetaget af den politiske øvrighed. Det er denne konstruktion, Jan Lindhardt tænker på, når han siger, at reformationen frembragte en 'kirkestat': dvs. at staten påtog sig kirkelige opgaver (Lindhardt 2005, 45-53).

Denne konstruktion holdt enevælden ud. Med grundloven i 1849 ændredes en afgørende forudsætning for fyrstekirken, nemlig at den politiske magthaver samtidig er medlem af den lutherske menighed. Den forudsætning er opfyldt, når suverænen er en enevældig monark, men ikke, når suverænen er folket, repræsenteret af et parlament. Parlamentet – folketing og landsting – er jo som H.L. Martensen (1808-84) formulerede det, principielt 'bekendelsesløst'. Et parlament i et demokratisk samfund er principielt ikke en del af en bestemt religiøs menighed.

Netop Martensen betragtes som en af den moderne velfærdsstats teoretikere, så der er grund til at opholde sig ved hans opfattelse.

#### 4. H.L. Martensen og velfærdsstaten

Martensen skrev en meget omfattende *Christelig Ethik* i løbet af 1870'erne, da han efter sit virke som professor i teologi var Sjællands biskop. I sin etik indarbejdede han et lille skrift med titlen *Socialisme og Christendom*, som han havde udsendt i 1874 (jf. Svenstrup 2000).

---

<sup>1</sup> Luthers opfattelse af det politiske er godt sammenfattet i hans skrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* fra 1523 (Luther 1900). Til Luthers etik generelt se Andersen 2003, kap. 5. Til hans politiske etik, se Andersen 2004.

Martensen forfægter en organisk statsopfattelse, der indebærer, at de enkelte individer føler sig solidarisk forbundne ligesom lemmer på et legeme. Han betragter liberalisme og kapitalisme som uforenelige med kristendom. Der må sikres borgerne i samfundet et vist mål af velstand, fordi det hører med til betingelserne for en menneskeværdig eksistens. De fysiske goder skal derfor fordeles forholdsmæssigt, dvs. afhængigt af, hvilken stand den enkelte tilhører. En nations velstand er ikke forenelig med et svælg mellem rig og fattig. Den etiske, kristeligt bestemte socialisme – i modsætning til den utopiske eller revolutionære – anerkender solidaritetens lov: samfundet har pligt til ikke at udelukke noget individ fra sin omsorg. Hvad især den fremvoksende arbejderstand angår, er målet

... at forhjælpe Arbejderen til en Existens, der ikke væsentlig er forskellig fra Middelstandens, at forhjælpe ham til et virkeligt Familieliv, der er Grundlaget for et sædeligt Personlighedsliv, hjælpe ham til en nogenlunde betrygget Fremtid, en Forsørgelse for Alderdommen, for arbejdsløse Tider, for Sygdomme (Martensen 1878, 196f).

Realiseringen af dette mål kan ikke overlades til privat velgørenhed. Staten må træde til og skal altså ifølge Martensen ikke kun være en retsstat, men også en socialstat. Han ønsker, at staten forbliver en kristen stat, dvs. at den skal understøtte den evangelisk-lutherske kirke som grundloven siger. Det skal bl.a. ske ved at opretholde kristelig sæd og skik i folket og indpræge kristelige ideer og grundsætninger i love og indretninger. En sådan religiøs, protestantisk stat vil være den bedste stat. Man skal dog bemærke, at den ikke vil være en kirkestat. Martensen gruer for en stat præget af "religionsløs humanisme". Men han hævder ikke, at en sådan stat ikke vil have sammenhængskraft. I synet på statens opgave i relation til velfærdssikring og -fordeling adskilte Martensens syn sig i øvrigt grundlæggende fra Grundtvigs. Denne tog afstand fra en politisk sikret socialhjælp, fordi den ville gøre "hele Folket til Fattiglemmer" og "føde Dovenskabene". Grundlaget for omfordelingen af goderne skulle være "Kiærligheds-Baandet" mellem rig og fattig. Omfordelingen skulle altså ske som frivillig velgørenhed og ikke gennem indretning af en social- eller velfærdsstat (jf. Grundtvig 1848).

### 5. Løgstrup og den politiske samaritaner

Jeg vender tilbage til Jørn Henrik Petersen og hans udnævnelse af K.E. Løgstrup til velfærdsstatens filosof. Som sagt fremhæver Petersen ved den danske model afkoblingen mellem det, den enkelte yder til den fælles socialordning, og det, den enkelte er berettiget til at modtage. Det hedder:

Den danske model forudsætter, at alle efter evne betaler til fællesskabet, og at alle modtager efter behov. ... Det betyder, at nogen får noget for ingenting. I den grad, det er acceptabelt, må kærlighedsnormen være på spil (2004, 68).

Den særlige danske model indebærer, at velfærdsstaten ikke kan bygge på reciprocitet i betydningen noget-for-noget. 'Kærlighedsnormen' må til, og det er den, Petersen finder

udformet som politisk norm hos K.E. Løgstrup. Jeg vil nu se lidt nærmere på, hvordan tankegangen er udfoldet hos Løgstrup selv.

Løgstrup udtrykker sagen ved at skelne mellem næstekærlighed som fuldbyrdelse og som idé. Eller, med tilknytning til den bibelske fortælling: den barmhjertige samaritaner kan blive den politiske samaritaner. I den kendte lignelse (Luk 10, 25-37) fuldbyrder samaritaneren næstekærligheden i forhold til den overfaldne mand, som han møder direkte på sin vej fra Jeriko til Jerusalem. Men samaritaneren kunne også på baggrund af denne oplevelse lade sig inspirere af næstekærligheden til at sørge for, at forholdene i området blev ordnet sådan, at folk kunne rejse fredeligt. I så fald ville næstekærligheden være transformeret fra fuldbyrdelse til idé.

I sin nærmere redegørelse for transformationen fra, hvad vi kunne kalde nærheds-etik, til politisk etik tager Løgstrup udgangspunkt i næstekærligheden som den er formuleret i den gyldne regel. Denne tolker han ikke som en reciprocitets-regel i betydningen en regel om noget-for-noget gensidighed. Den er derimod en regel om at bruge sin fantasi til at sætte sig i den andens sted og gøre det, man selv ville ønske, hvis man befandt sig dér. Denne etiske rolleombytning kan man efter min mening godt kalde reciprocitet. Men fantasi-elementet er afgørende: man handler ikke ud fra, hvad man faktisk selv får igen. Man handler ud fra, hvad man ville ønske, hvis man var i den anden persons situation. Her er det afgørende, at man muligvis aldrig faktisk kommer i den situation. Hvis vi tror, vi kan omsætte denne etik direkte politisk, er det sværmeri. Som Løgstrup siger andetsteds: vi må ikke bilde os ind, at vi kan indrette samfundet højmoralsk. For at næstekærlighed i form af den gyldne regel kan blive en realistisk politisk idé, må den 'nedskrives', hvilket indebærer, at fuldbyrdelsen i betydningen følen-med den anden, forsvinder. Overført på velfærdsproblematikken betyder transformationen:

Med større indtægtsudligning tvinges folk til at fordele forbrugsgoderne mellem sig, som om de stærke elskede de svage, idet man blæser på, at de stærke skærer tænder, når deres indtægt beskæres til fordel for en øgelse af de svages. Gør vi politisk brug af kærlighed til næsten som idé, er der ingen, der elsker næsten, men der er nogen, der tvinges til at bære sig ad, som om de gjorde det. ... Politisk kan og skal vi indrette samfundet som om vi havde sympati for hinanden, vel vidende, at vi ikke har det (Løgstrup 1996, 54).

Hvordan kan en så kompleks samfundsetik praktiseres? Det forudsætter for det første et demokratisk samfund:

... den magtfulde tvinges til at omgås sin magt, som om han havde fået den til at tjene andre med den. (V)i ... lade(r) magten være en kompetence, der er delegeret den enkelte, en betroet magt, hvis udøvelse han skal stå til regnskab for (51).

Det forekommer mig, at der her er en uklarhed med hensyn til, hvordan næstekærlighedens etik kan omsættes politisk. Løgstrup siger, at nogen 'tvinges' til at bære sig ad, som om de elskede næsten. Denne tanke om tvang stemmer fint overens med traditionel

luthersk tankegang. Ifølge Luther tvinges mennesker af loven – retsordenen – til at handle til andres bedste, selv om synden motiverer dem til egoisme. Den verdslige øvrighed er netop indsat af Gud til at udøve denne tvang. Men hvordan kan man tale om en sådan tvang i et demokratisk samfund, hvor magten ikke ligger hos en måske næstekærlig fyrste, men hos hele befolkningen? Hvorfor skulle folket som politisk suveræn være enig om at fordele samfundsgoderne ud fra næstekærlighedens idé?

Ved nærmere eftersyn viser det sig, at demokratiet ifølge Løgstrup forudsætter en form for fornuft hos borgerne: "... demokratiet står og falder med, at folk så langt er fornuftsvæsener, at de politisk stemmer imod deres private lyster og ved af, at de privat forråder deres politiske overbevisning" (Løgstrup 1982, 31).

At stemme imod sine private lyster kunne bl.a. indebære at støtte en omfordeling af velstanden gennem beskatning, selv om man godt kunne ønske at beholde en større del af sin indtægt og formue for sig selv. Men hvad har en sådan politisk fornuft med næstekærlighed at gøre?

Løgstrup er naturligvis klar over, at man ikke i vore dage kan opfatte det politiske ud fra en traditionel luthersk tanke om en af Gud indsat øvrighed. Han er – i modsætning til andre lutherske teologer – med på, at moderniteten indebærer, at det er op til "mennesket selv ... at fordele magten" og "at indrette sig socialt og politisk". Grundbegrebet i modernitetens politiske tænkning er ikke den af Gud indsatte øvrighed, men *lighedstanken* (Løgstrup 1982, 122). Løgstrup afviser en 'biologisk' udgave af lighedstanken, der indebærer, at mennesker faktisk er lige i udrustning, og at uligheder kun skyldes 'miljøet'. Han bestrider ikke uligheden som et faktum. Lighed som politisk idé kræver derfor ligestilling på trods af ulighed. Og en af ligestillingens forskellige politiske konkretiseringer er økonomisk ligestilling i form af indtægtsudligning.

Det interessante er nu, at Løgstrup begrundet kravet om økonomisk ligestilling med idéen om *frihed*. I vore samfund tilstræber vi "at stille folk lige i den ene og anden og tredje henseende" – og

... det sker for at sikre folks frihed og fremme deres selvstændighed. Til frihed og selvstændighed hører at udfolde sine evner og færdigheder så langt det lader sig gøre på sin egen manier. Med ligestilling ... vil samfundet sikre livsudfoldelse i ulighed så langt som det er muligt. Med ligestilling vil man skabe rum omkring folk, råderum og spillerum. Når det er så vigtigt at stille hinanden lige er det, fordi vi er så ulige (121).

Den fornuft, som Løgstrup forudsætter i et demokratisk samfund, er altså en fornuft, der hænger sammen med anerkendelse af alle samfundsmedlemmers lighed. Her har vi tilsyneladende en helt anden etisk begrundelse af velfærdsstaten end den, der henholder sig til næstekærligheden. Her er der ikke nogen, der 'tvinger' andre til at bære sig ad, som om de elskede næsten. Her handler alle fornuftigt ud fra en anerkendt lighed.

Når Jørn Henrik Petersen bruger Løgstrup som belæg for, at "kærlighedsnormen (må) være på spil", for at den danske velfærdsmodel kan fungere, er det altså vigtigt at gøre sig klart, i hvilken forstand, Løgstrup gør 'kærlighedsnormen' gældende. Vi har for det første set, at Løgstrup taler om kærlighedsnormen som politisk idé og ikke om

kærlighed som konkret omsorg for den anden. Og for det andet viser det sig, at Løgstrup også begrundet en omfordeling af goderne ud fra en reciprocitet knyttet til selve den demokratiske borgerfornuft.

Ud fra vores overordnede problemstilling – religion og social sammenhæng – må vi til slut spørge, om Løgstrups opfattelse er en videreførelse af Martensens projekt. Er talen om den politiske samaritaner udtryk for, at kristendommen gennemtrænger samfundets sædelighed? Hertil siger Løgstrup klart nej: “Det er en kristelig påstand, at den radikale fordring ikke er en særlig kristelig fordring” (Løgstrup 2005, 124). Synspunktet er klart formuleret allerede i Løgstrups hovedværk i form af tesen om, at der ikke gives en kristelig etik:

... drejer det sig om at tage stilling til ægteskabslovgivning, børneopdragelse ..., straffens motivering, ... en politisk-økonomisk opfattelse ... etc., må den kristne tage stilling dertil på ganske samme vilkår som enhver anden. ... De eneste politiske partier, som den kristne af rent kristelige grunde ikke kan være medlem af, er ... de såkaldt kristeligt politiske partier (Løgstrup 1956, 128f).

Løgstrups opfattelse af næstekærligheden som politisk idé har efter min mening to sider, en teologisk og sekulær filosofisk. Teologisk må man betragte hans reformulering af næstekærlighedsbudet ved hjælp af begreber som ‘etisk fordring’ og ‘suveræn livsyttring’ som en nutidig version af teorien om den naturlige lov. Netop derfor kan næstekærlighedsetikken også opfattes rent sekulært-filosofisk. Set fra denne side kan den tilsyneladende også udtrykkes ved hjælp af begreberne lighed og frihed. Men dermed stemmer den så vidt jeg kan se langt hen overens med den egalitære liberalisme, som John Rawls gør gældende i sin politiske liberalisme.<sup>2</sup>

## 6. John Rawls om fordelingsretfærdighed

Liberalismen hos Rawls er netop en egalitær liberalisme til forskel fra den såkaldte libertarisme. I modsætning til denne indebærer Rawls’ liberalisme ikke idealet om en minimalstat, men omfatter tværtimod en form for velfærdsstat. Denne er hos Rawls ikke begrundet i en form for næstekærlighedsetik, men derimod i et retfærdighedsprincip, som er en grundlæggende normativ forudsætning for et liberalt demokrati. Retfærdighedsbegrebet er igen udtryk for, at borgere i et demokratisk samfund betragter hinanden som frie og lige parter i den sociale Kooperation. Denne politiske selvforståelse indebærer reciprocitet i betydningen en gensidig forpligtethed på de samme grundlæggende samfundsnormer.

Hvad velfærdsstaten angår, er den nærmere bestemt begrundet i Rawls’ version af fordelingsretfærdighed i det såkaldte differensprincip:

---

<sup>2</sup> En mere sammenhængende fremstilling af Løgstrups politiske etik kan findes i afsnittet “Politisk etik” i Andersen 2005, s. 91-110.



Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity (Rawls 1972, 83).

Som hos Løgstrup gøres velfærd i betydningen økonomisk udligning altså gældende samtidig med en anerkendelse af faktisk ulighed. Jeg vil imidlertid ikke gå nærmere ind på selve Rawls' teori om fordelingsretfærdighed her.<sup>3</sup> Men jeg vil afslutningsvis pege på Rawls' opfattelse af religionens samfundsmæssige og politiske betydning.

De principper om retfærdighed, der udgør det liberale demokratis normative basis – foruden fordelingsretfærdighed er det lige frihedsrettigheder – er ifølge Rawls ikke afhængige af nogen religion eller anden livsanskuelse. De må nemlig være fælles for alle borgere, der betragter sig som frie og ligeværdige deltagere i den sociale kooperation. De offentlige, politiske argumenter for en velfærdsstat – for de basale goder retfærdige fordeling – kan kun hentes i de fælles og i den forstand sekulære principper. Men enkelte borgere kan selvfølgelig ved siden af deres demokratiske borgerrolle betragte sig som kristne eller religiøse på anden måde. Og ud fra deres respektive religion – altså set 'indefra' – kan de fælles politisk-etiske principper være begrundet på en særligt religiøs måde.

Netop dette forhold foreligger i relationen mellem velfærdsstat og kristendom i Løgstrups udgave: for den kristne er den fuldbyrdede næstekærlighed en del af hans/hendes kristne livsopfattelse. Men som idé gør han/hun den gældende som del af en sekulær politisk etik.

Det er denne model, Rawls i sin senere *Political Liberalism* kalder 'overlapping consensus': indholdet af den politiske konsensus er principperne om lige frihedsrettigheder og retfærdig fordeling af goderne. Men den konsensus er overlappende, fordi den er det fælles, begrænsede indhold af en række forskellige livsopfattelser, der omfatter mange andre etiske normer.

Tolker vi forholdet mellem kristen næstekærlighed og en sekulær velfærdsetik i lyset af Rawls' begreb om overlappende konsensus, må man betragte et ofte formuleret alternativ som falsk. Alternativet indebærer, at sammenhængskraften i et moderne samfund enten forudsætter en religionsløs stat eller en religiøs/ kristen stat. Heroverfor mener jeg, Rawls har ret i, at sammenhængskraften afhænger af, om vi kan finde en konsensus om en politisk normativitet på tværs af forskellige religioner og livsanskuelser. Velfærdsstatens fremtid afhænger ikke af, om flertallet af danskere forbliver folkekirkekristne, men derimod af, om vi kan opbygge en konsensuel pluralisme. Og selv om 'kærlighedsnormen' ikke indgår i en sådan konsensus, er det ikke kun noget-for-noget reciprocitet, der råder. Demokratiet forpligter os på en ligheds-reciprocitet, der indebærer en retfærdig fordeling af goder og velfærd.

---

<sup>3</sup> For en lidt mere udførlig fremstilling af Rawls' retfærdighedsteori, se Andersen 2003, afsnit 11.3.3 (s. 279-83).

## Litteratur

ANDERSEN, SVEND

2003 *Som dig selv. En indføring i etik*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.2004 "Menneskerettigheder og luthersk samfundsetik", in: V. Andersen, S. Hørning, L. Reuter, eds., *Tanken om menneskets ret. Religiøse, juridiske og filosofiske aspekter ved menneskerettighederne*, Forlaget Anis, København.2005 *Løgstrup*. Forlaget Anis, København.

GRUNDTVIG, NIKOLAJ F.S.

1848 "Om Constitution og Statsforfatning i Danmark", in: *Danskeren*, Bind I.

HABERMAS, JÜRGEN

1992 *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt/ M.

JESPERSEN, KAREN &amp; RALF PITTELKOW

2005 *De lykkelige danskere. En bog om sammenhængskraft*, Gyldendal, København.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ

1989 *Kirkeordinansen 1537/39. Tekstudgave med indledning og noter*, Akademisk Forlag, København.

LINDHARDT, JAN

2005 *Folkekirke? Kirken i det danske samfund*, Hovedland, Beder.

LUTHER, MARTIN

1900 *Von weltlicher Überkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey* [1523] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 11. Band, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar.

LØGSTRUP, KNUD E.

1956 *Den etiske fordring*, Gyldendal, København.1982 *System og symbol*, Gyldendal, København.1996 *Etiske begreber og problemer*, Gyldendal, København.2005 *Opgør med Kierkegaard*, Gyldendal, København.

MARTENSEN, H.L.

1878 *Den christelige Ethik. Den specielle Deel. Anden Afdeling: Den social Ethik*, Gyldendalske Boghandels Forlag, København.

PETERSEN, JØRN H.

2004 "Velfærdsstatens krav til dig!", in: J.H. Petersen & K. Petersen, eds., *13 udfordringer til den danske velfærdsstat*, Syddansk Universitetsforlag, Odense.

RAWLS, JOHN

1972 *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.1993 *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

SVENSTRUP, TYGE

2000 "Den etiske socialisme. Biskop Martensens samfundssyn i 1870'erne", in: T. Knudsen, ed., *Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.

WITTE, JOHN

2002 *Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge.

Svend Andersen

Professor i etik og religionsfilosofi

Aarhus Universitet